Esistere, per noi, esige quel «resistere» che è il trovarsi di fronte un altro, sperimentare la tensione e anche il conflitto che l'alterità, a sua volta consistente e resistente, comporta. Giobbe, per la filosofa spagnola, è la figura dell'esistente in quanto resiste a Dio e lo fa nel modo più umano: ponendo domande, chiedendo ragione. Appunto quello che l'uomo contemporaneo non fa di fronte alla storia, che pure tratta come una divinità. Non lo fa, perché questo implicherebbe all'uomo stesso di confessarsi, di ricordare, di chiedere conto a se stesso del suo modo di stare al mondo. Finché resta in questa condizione non di resistenza, ma di reticenza, egli non giunge alla sua liberazione perché non ritrova il senso del proprio limite e del proprio luogo, non sa abitare lo spazio della relazione senza distruggerlo o senza pretendere di invaderlo e occuparlo interamente.

> Dal punto di vista umano liberarsi significa ridursi; guadagnare spazio, lo «spazio vitale», pieno a causa dell'accrescimento del proprio essere. Uno tra gli effetti della «deificazione» è la presa di possesso di uno spazio maggiore di quello di cui possiamo effettivamente impadronirci; debordando dai limiti dell'umano; del quale è norma e modello la limitazione impostaci dall'avere un corpo e dallo starci dentro. Limitare l'umano comporterà, inevitabilmente, lasciare spazio al divino, in quella forma in cui diventa possibile che il divino si introduca nell'animo e appaia come presenza e anche come assenza che ci divora. La deificazione che trascina con forza la limitazione umana – l'incapacità di essere Dio – favorisce, fa in modo che il divino si configuri come idolo insaziabile, attraverso il quale l'uomo – senza saperlo – consuma la propria vita; distrugge da solo la sua esistenza. Dinanzi al divino «vero» l'uomo si trattiene, spera, indaga, ragiona. Dinanzi al divino estratto dalla sua stessa sostanza, resta inerme. Perché è l'impotenza di essere Dio che gli si presenta e rappresenta, oggettivata sotto un nome che designa unicamente la realtà che non può eludere (HD, 24-25, 18-19).

In queste parole sono riunite alcune indicazioni antropologiche essenziali. All'inizio della storia gli esseri umani si sentono sotto la potenza di un sacro che è totalmente pieno, ubiquo, padrone di tutto lo spazio e di tutte le cose. Poi, con la nascita degli dèi, ossia delle prime immagini e dei primi nomi necessari all'identificazione del divino, il sacro inizia a ritirarsi per fare spazio agli umani. Ma sarebbe fatale, per noi, la sostituzione mimetica che tende a farci occupare il posto inizialmente occupato dal sacro. Per esistere umanamente abbiamo bisogno di spazio, però nel nostro limite, in modo che possiamo respirare, muoverci, incontrare. La vera «riduzione» non è tanto quella di una tecnica epistemologica, come nella fenomenologia di Husserl, che chiede al soggetto conoscitivo di ridurre o mettere in parentesi il proprio giudizio sull'essere dei fenomeni e su tutti gli aspetti inessenziali del reale, in modo da cogliere il significato essenziale di ogni fenomeno. La vera riduzione è quella per cui impariamo a stare al mondo evitando di invadere, di accumulare, di occupare ogni alterità che la realtà ci presenti. Se la vita del singolo e anche quella di un'intera civiltà inseguono la propria crescita o lo «sviluppo» come un fine in sé si disumanizzano. La liberazione sta nel «ridursi»: fare spazio, aver cura dell'apertura a ciò che è altro, svincolarsi dalle seduzioni di ogni forma di espansionismo.

Superare il proprio limite umano significa delirare, condurre il proprio essere oltre la sua natura, attestata e costituita per ciascuno anzitutto dal corpo. Questo senso del limite e dell'incarnazione non va inteso come la riconduzione della persona a una dimensione conchiusa e statica, giacché la persona stessa resta un divenire, un viaggio, libertà e trascendenza. Va inteso invece come comprensione di questa trascendenza nel suo essere radicata e incarnata e, nel contempo, nell'essere sempre in relazione con l'altro da sé. Dove l'alterità essenziale del soggetto umano, sia un individuo o l'umanità intera, è il divino. Il quale, finché rimane avvolto nell'ambiguità, è insieme potenza, fondamento, origine, valore, destino, volontà, ordine, sovrano, interlocutore, fonte di oppressione e di liberazione.

La filosofa spagnola anticipa qui la differenza di fondo, che non dipende dall'umore della divinità, ma dal fatto di essere alle prese con un'entità suprema che è pura proiezione e invenzione del nostro delirio, o al contrario è presenza reale del Dio sconosciuto. L'entità fittizia toglie spazio e agisce come un «idolo insaziabile» che sa perseguitare facendosi presente o sottraendosi a noi. Il Dio vivente inve-

ce, quello vero, ci lascia lo spazio grazie al quale possiamo stare in relazione, sperare, ragionare, domandare, ricercare. Zambrano condensa la descrizione del movimento dell'alienazione religiosa già diagnosticata nello sviluppo della filosofia da Hegel a Feuerbach sino a Marx. Ma il profilo dell'alienazione che ne affiora è solo in parte analogo a quello disegnato da questi autori. Il termine «alienazione» – che ha origini giuridiche, e in tal caso designa la vendita di un bene, e teologiche, in rapporto al movimento dell'uscita da sé di Dio per farsi uomo – viene usato in questa tradizione, in particolare da Feuerbach, per determinare quella sorta di autoespropriazione inconscia per cui attribuiamo a un'immaginaria identità divina ciò che è propriamente umano. Tale perdita del senso di sé a favore della trascendenza di Dio, creduta reale, è la base ideologica, secondo Marx, anche dell'alienazione economico-sociale che costringe la maggioranza dell'umanità a sopravvivere in condizione di schiavitù. Per uscire dall'alienazione gli uomini dovrebbero anzitutto riappropriarsi di ciò che hanno proiettato fuori di se stessi.

Il delirio di cui parla la filosofa spagnola è «alienazione» nel senso della perdita del proprio sé, ma non va inteso come la cessione di una proprietà da riconquistare. Anzi, nel riassorbimento del divino nell'umano lei vede quella deificazione alienante di noi stessi che ci porta a invadere ogni spazio, negando la relazione con il Dio sconosciuto e sostituendovi idoli oppressivi. Si può così misurare la distanza che separa l'antropologia dell'autoproduzione del soggetto da un'antropologia della relazione. Nella prima l'alienazione equivale a produrre l'altro da sé senza sapere che proviene da noi e giungendo a scambiarlo per una potenza estranea; la disalienazione sta nel riportare questa alterità alla nostra identità. Nella seconda concezione, invece, l'alienazione interviene lì dove la relazione è oscurata: o quando il sacro è tutto e noi ne siamo perseguitati, o quando l'uomo si deifica annullando l'esistenza reale dell'Altro. La potenza estranea che sentiamo sovrastante e assoluta è, in effetti, la rappresentazione rovesciata della nostra impotenza. Zambrano mette chiaramente in luce, a mio parere, che potenza e impotenza si rincorrono in una stessa dialettica di neutralizzazione della libertà. Quest'ultima, in forma di liberazione, compare nel «ridursi», scoprendo contemporaneamente il limite del nostro essere, lo spazio per esistere e anche un Dio dinanzi al quale ci si può intrattenere. Quelle che in questo stare dinanzi reciproco si «resistono» non sono due potenze, né due impotenze, ma due libertà.

La scoperta del limite, dello spazio e dell'altro, evento di «riduzione» liberante, diviene autocoscienza con la ricostruzione della storia vissuta. Ripercorrere con coscienza critica il cammino compiuto serve a riumanizzare la storia, questa volta evitando di deificare l'uomo o la storia stessa. Questa da idolo può tornare a essere l'enigma del nostro divenire rischioso, segnato dalla tragedia, ma non necessariamente votato al fallimento. «Non è del tutto sventurato colui che può raccontare a se stesso la sua propria storia» (HD 25, 19). Proprio il raccontare evoca tre suoi compagni, nominati nel prologo alla seconda edizione di *El hombre y lo divino*, scritto nel 1973: la visione, la scrittura e il tempo. La visione piena, partecipativa, quella tipica del vedere le cose dal di dentro in «uno sguardo che unifica» (HD, 12, 6) e permette al soggetto e all'«oggetto» la conoscenza reciproca, si dà solo nel desiderio. Proprio il fatto che non si realizzi quasi mai ci lascia il compito di narrare, scrivendo, ciò che intanto possiamo riconoscere: «bisogna scrivere quello che per ora vediamo, dove entra inevitabilmente il pensare» (HD, 12, 6). La scrittura è un dare a vedere ciò che si è dato a vedere. Ma è anche un accettare il terzo compagno. Il tempo, infatti, non ci lascia, anzi ci sostiene (cfr. HD, 13, 7). Il tempo «media» tra noi e la morte nel senso specifico che si interpone tenendola a distanza e solo quando esso si consuma del tutto la morte si fa presente. Lo scrivere a sua volta è un andare incontro a questo prezioso mediatore accettando il presente, la forma in cui l'immensità del tempo si riduce per poter essere ricevuta da noi. E l'accettazione tramite la scrittura assomiglia a un rito, a un'invocazione, è il nostro dono: scrivendo, ci impegniamo a «fare qualcosa di vero» (HD, 14, 8).

Queste tracce, lasciate a segnare un cammino ancora da delineare con chiarezza, intanto confermano che la lettura zambraniana della storia è tutt'uno con la riflessione metafisica. L'autrice sviluppa in un grande affresco la sua ricostruzione delle fasi e dei movimenti essenziali dell'evoluzio-

ne dell'esperienza umana del sacro. In principio l'uomo sperimenta il sacro assoluto: un'entità che è tutto e ha tutto. L'unica anomalia è proprio l'uomo, che sente, al tempo stesso, di appartenere al sacro e di essere estraneo. La percezione della propria estraneità lo fa sentire destinato alla persecuzione, «meritevole» di sventura. Invece il sacro, l'Origine, è il proprietario unico della realtà. Il senso della proprietà ha quindi una radice religiosa e il duplice riferimento, da un lato, al sacro e/o al divino e, dall'altro, al proprio e al possedere fonda le coordinate di una cultura. In tale condizione l'uomo non riconosce la realtà e la verità, non ragiona né vede. Delira. «È un delirio di persecuzione quello che gli uomini patiscono» (HD, 29, 23). Il sacro proprietario ha potenza ubiqua e interviene in ogni aspetto della vita, facendoci pagare il prezzo della nostra estraneità. In una simile condizione non abbiamo, propriamente, alcuna visione delle cose, vaghiamo nella cecità. Dell'uomo sottomesso al sacro è detto: «non è la realtà che gli manca, ma è la visione. La sua necessità immediata è *vedere*» (HD, 31, 25). Ci sentiamo guardati senza poter vedere a nostra volta. Lo sguardo del sacro su di noi non illumina, piuttosto ci consegna all'ombra. Finché si trova a vivere così, l'uomo non sa neppure se è perseguitato o se perseguita; non ci sono identità definite. Tanto che anche l'identità umana è oscura.

L'apparire sulla scena storica degli dèi è il primo passo, la prima identificazione del persecutore. La loro apparizione sembra rispondere all'esigenza umana di avere un'alterità che, per quanto assoluta, possa anche rappresentare un interlocutore, qualcuno con cui sia possibile venire a patti. Tanto il trovarsi presi in una condizione tragica insuperabile, quanto la tendenza a sperare devono poter avere un termine di confronto, un'entità o una causa cui appellarsi. Intollerabile è la solitudine cosmica. E infatti «l'uomo deve essere molto avanti nell'età della ragione per accettare il vuoto e il silenzio intorno a sé» (HD, 35, 29). D'altro canto il desiderio di comunione e di relazione con il senso della nostra condizione non è privo di una sua intenzionalità di verità. Gli dèi possono essere stati inventati, ma non «quel fondo ultimo della realtà» (HD, 34, 28) che solo a poco a poco e tra mille equivoci sarà scoperto come l'Altro radicale dell'esistenza umana.

Con l'apparizione degli dèi sorge comunque la possibilità di sperare nell'eventualità che la loro potenza sia benigna. Il culmine di questa speranza, come per ogni speranza, sta in una realizzazione concreta: l'aver luogo di un *patto* tra la divinità e noi. Con un accadimento del genere una cultura perviene al suo punto di equilibrio e di stabilità. Eppure proprio qui può insinuarsi una ripresa del delirio e la speranza trapassare in esaltazione. L'uomo che conclude un patto con gli dèi o con Dio si sente vittorioso. Scrive l'autrice: «nella lotta con gli dèi, l'uomo interpreta la pace come vittoria. È per questo che gli dèi torneranno a perseguitarlo» (HD, 31, 25). Da quanto lei osserva viene da pensare come in questa esperienza collettiva si radichi l'inclinazione, così storicamente ricorrente, a intendere la pace come fosse la propria vittoria: una pace imperialista, dominativa, che non disinnesca la violenza né rimargina le ferite, poiché anzi prepara nuove guerre. Infatti, secondo tale mentalità, pace può darsi solo con la sconfitta dell'altro.

Se la versione delirante del rapporto con un sacro disambiguato e identificato in una specifica divinità è quella di chi abbraccia la logica della vittoria (vittoria grazie a un Dio che diventa Signore degli eserciti, il Dio che sta dalla nostra parte, ma anche vittoria *su* Dio stesso), la versione risanata, realmente umanizzata, è quella del dialogo, anche se percorso dalla tensione del conflitto. Già l'apparizione degli dèi schiude la possibilità, per gli umani, di domandare e di indagare. Fa così la sua comparsa quello che Zambrano definisce «ciò che è più umano dell'uomo, il domandare, il divenire problema delle cose» (HD, 36, 30). La domanda in sé non è l'essenziale; semmai lo è l'espressione della coscienza, la cui emersione è intesa da Zambrano come uno strappo, una lacerazione dell'essere personale ancora compatto ma ignaro e immediato. Identificare l'Altro divino significa poter entrare in dialogo e anche in un conflitto consapevole: questa possibilità è già espressione del fatto che è sorta la coscienza umana. È importante, a riguardo, sottolineare che il lungo processo di gestazione della coscienza stessa consiste nell'elaborazione dell'angoscia. Quest'ultima è così intima al pensiero umano perché la accompagna da sempre. Riferendosi alla coscienza l'autrice scrive: «questo strappo [*desgajamien-*

to] dell'anima, questa perdita dell'innocenza in cui sorge l'atteggiamento cosciente, non è altro che la formazione, la concrezione di una lunga angoscia, di questo delirio di persecuzione» (HD, 37, 31). Una tesi simile spiegherebbe perché il nostro pensiero è così portato ad alimentarsi dell'angoscia stessa e ad assumerla come suo orizzonte strutturale. E anche perché, se vuole farsi pensiero critico, deve giungere al distacco da questa fonte emotiva e giungere a un altro sguardo sul reale. In ogni caso, a differenza di quanto affermava Hegel, per la filosofa spagnola il primo conflitto che opera come paradigma di umanizzazione non è quello tra gli uomini, che porterà alla dicotomia tra servo e padrone, bensì quello tra gli uomini e gli dèi. Si rovescia così l'ottica marxiana, per la quale la struttura economica, con le sue contraddizioni, era la sorgente di ogni conflittualità; per Zambrano ogni vero conflitto, anche se si dispiega sul terreno economico o politico, ha radici spirituali ed è una rappresentazione storica concreta del conflitto tra l'uomo e l'Assoluto. Da questo punto di vista la lettura della filosofia hegeliana può arrivare a riconsiderare le cose entro un orizzonte diverso da quello tradizionale: la figura della coscienza infelice,[10] in cui l'uomo si sente nulla di contro a un Dio che è tutto, non è soltanto una tappa del cammino dello Spirito nella storia, come appare dal testo della *Fenomenologia dello spirito*. È piuttosto il sortilegio permanente da cui non si è liberato neppure Hegel, con il suo tentativo di risolvere il dissidio divinizzando la storia stessa.

L'arma principale di cui gli umani imparano a far uso, almeno per pareggiare o patteggiare con gli dèi, o comunque per limitare i danni, è il sacrificio. Questo si configura come la rinuncia a qualcosa perché ci sia un resto che tocca finalmente di diritto all'uomo. Il sacrificio è uno scambio utilitario in cui il guadagno per noi è, anzitutto, lo spazio di esistere, la solitudine non come isolamento cosmico ma come libertà. La conquista dello spazio è un passaggio fondamentale per la costruzione dell'identità umana. Si rompe per questa via quella pienezza onnicomprensiva e sacra che lasciava la nostra condizione in una desolante e oscura estraneità. L'uomo può avere uno spazio suo: in tal modo intanto diventa, seppure nel poco e nella precarietà, proprietario a sua volta, capace di sostenere rapporti contrattuali con il Padrone dell'essere. Ma questo, del resto, non è neppure l'aspetto più importante. Mentre nella precomprensione della mentalità moderna è facile leggere nel sacrificio uno scambio utilitario, risolvendone l'essenza in questo, Zambrano insiste sul fatto che l'atto sacrificale è sì uno scambio, tuttavia finalizzato non tanto a un possesso, quanto a un'apparizione. La divinità, per definizione, non si lascia vedere. L'essere umano, tramite il sacrificio, chiede e invoca almeno un istante di rivelazione in cui la presenza del divino si manifesti. La tensione vitale del desiderio umano punta a una qualche visibilità dell'invisibile, vuole che ciò che è ancora oscuro venga alla luce, proprio come accade nella nascita biologica con l'uscita dal grembo materno. Ma nel caso del divino, degli dèi o di Dio l'apparizione non porta a una condivisione della stessa condizione; è sufficiente che conduca a una rivelazione per cui sperare, pregare, amare l'Altro invisibile possano avere senso. L'amore chiede al divino, temuto e desiderato, questo avvento istantaneo nell'ordine di realtà che è proprio della condizione umana. «L'amore è sorto in tutta la sua forza di fronte a ciò che non si lascia vedere» (HD, 40, 34). Per comprendere questo desiderio di rivelazione per cui il divino possa entrare nel finito è necessario considerare il tempo specifico della rivelazione: l'istante. Questo va inteso non come frammento elementare del tempo comunemente conosciuto e sperimentato, ma come schiudersi di un'altra qualità del tempo.

> L'istante, l'unità qualitativa del tempo – poiché questo è l'istante –, è caratterizzato dal fatto di non consumare quasi nulla, o soltanto il minimo del tempo successivo, in cui si può misurare. O piuttosto, grazie alla sua qualità straordinaria – sopra il livello dell'umano – per sfuggire alla quantità, al tempo che si misura. Un istante può essere un secondo dei nostri veloci orologi, e può essere, deve essere stato, molte ore e perfino giorni

[10] Per Hegel la condizione della coscienza infelice rimane il pungolo più forte a «convertire l'infelicità in una felicità più grande di tutte le felicità» (J. Wahl, *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, PUF, Paris 1951, trad. it. di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1994, p. 25).

e notti del tempo solare. [...] Questo è l'istante: un tempo in cui il tempo si è annullato, in cui si è annullato il suo trascorrere, il suo passo e che pertanto possiamo misurare solo esternamente e quando è già trascorso attraverso la sua assenza. L'istante non potrebbe apparire se non fosse la manifestazione del divino; qualcosa che cancella l'immediatezza, quale che sia, e fa sorgere nel suo vuoto una realtà diversa in qualità (HD, 41, 35).

Il tempo non solo media, proteggendoci, tra noi e la morte. Paradossalmente proprio nel tempo divenuto istante della rivelazione divina possono darsi un'intensità e una dilatazione straordinaria della durata in cui fa irruzione, nel nostro presente, il farsi presente del divino. La qualità del tempo, nell'istante, è generata dall'identità divina che si mostra e si offre liberando l'essere umano dalla sua condizione assurda di abbandono senza esperienza alcuna dell'Origine. Ciò fa pensare che il tempo sia intessuto di tempi diversi, che possono mantenersi separati ma anche, in un evento, confluire in una eccezionale unità. Non è tanto l'avvenire che si ferma ad aspettare il presente; piuttosto è un altro presente che dilata, senza distruzioni (l'istante sa «non consumare quasi nulla»), il presente che già conosciamo e abitiamo. Allora il tempo media, oltre che con la morte, con il divino. E si può dire che lì dove l'angoscia, sentendo l'incombere del sacro teme la morte, grazie all'inedita fiducia che possiamo apprendere nell'istante della rivelazione scopriamo il divino in luogo della morte stessa. Tuttavia, più che la fiducia in chi si rivela, qui viene suscitata la possibilità di affrontare con fiducia la propria condizione terrestre. La rivelazione del divino conferisce indipendenza al soggetto umano, per quanto precaria essa possa essere.

Questa dialettica si sviluppa esemplarmente nel mondo greco, in rapporto agli dèi e alla «luce promettente» (HD, 44, 39) che essi lasciano balenare. Zambrano vede nella religione greca l'annuncio e il preludio di una diversa condizione umana. Non già la compiuta liberazione, ma l'inizio di un cammino lungo il quale gli esseri umani sperimentano la loro libertà. Se prendiamo in considerazione i tratti tipici di quest'orizzonte religioso, colpisce anzitutto la luminosità. Gli dèi lasciano filtrare sul mondo una luce che dà visibilità alle cose e ai viventi. L'apparizione del divino diventa l'apparizione della luce: è la fondazione della possibilità di vedere e, nel contempo, di essere visti senza essere distrutti. In fondo il terrore del sacro che ci scruta senza lasciarci scampo non è che l'altra faccia della speranza, del desiderio di essere guardati con amore, di essere riconosciuti: «alla fine tutto anela a essere visto» (HD, 46, 41). Nella possibilità di discernimento donata dall'apparizione della luce questa speranza trova un appiglio nel fatto che la stessa sostanza del sacro, sentita un tempo come assoluta e ubiqua pienezza, si articola e si differenzia al suo interno presentando una pluralità. Il politeismo rappresenta nel divino una pluralità meno carica di terrore di quanto non accadesse nel rapporto con il sacro. Al centro dell'universo degli dèi greci e anche al centro della percezione umana non si pone più la potenza in quanto tale, ma la felicità. Una felicità intesa come la beatitudine dell'immunità al dolore.

Ma nel configurarsi di questa divina beatitudine si riafferma la differenza ontologica che assegna il dolore alla nostra condizione. Il patire umano, universalmente portato dentro una condizione vitale che è tragedia, è legato alla distretta per cui ognuno, essendo uno, si trova però a essere enigmatico e abitato da una molteplicità di stati, di impulsi, di voci, di movimenti spesso contraddittori. La tensione che punta a dare forma alla vita risulta così sempre sconfitta perché, anche quando si arriva a una forma precisa, essa è inadeguata e lacerata da altre istanze. Invece gli dèi possiedono la loro immunità alla contraddizione, alla sofferenza e all'infelicità proprio grazie al potere della metamorfosi. Non c'è forma che possa fissarli. Questo punto, relativo al rapporto tra vita e forma, è cruciale per comprendere l'intera fisionomia della filosofia zambraniana, ma prima di approfondirlo è opportuno continuare a seguire la sua lettura dell'esperienza del divino nella grecità. L'ambiguità di tale esperienza è riconfermata dal fatto che, se da un lato il confronto con la realtà degli dèi apre per gli umani uno spazio autonomo di esistenza, dall'altro lato tale rapporto ci lascia in una condizione enigmatica anche per quanto riguarda l'origine stessa del mondo. Quelli greci sono dèi che non colmano in alcun modo la domanda sull'origine. Essi «non hanno quasi alcuna re-

lazione con la generazione del mondo» (HD, 48, 43). Il risultato è che tutto lo splendore delle divinità dell'Olimpo non fa che preparare per noi l'esperienza della solitudine.

Nel modo in cui Zambrano ne parla si coglie, anzitutto, che la solitudine è, in realtà, un grembo, seppure doloroso e insidiato dal delirio, grazie al quale possiamo giungere a fondamentali apprendimenti. In effetti noi sperimentiamo diverse solitudini, che rivelano la loro qualità anche sulla base del tipo di risposta che sorge dal soggetto che vi è immerso. L'autrice evidenzia, in particolare, tre esperienze di solitudine. La prima è quella dell'uomo che è solo, ma nel contempo è attraversato interiormente da molte presenze. Egli non riesce a unificare tutte le istanze e le voci che lo abitano facendo ricorso alla libertà. Perché, infatti, la libertà è ancora in gestazione, non è un'energia matura e pronta. Così l'uomo giunge solo all'unità del «posseduto», quando una presenza sovrannaturale dominante lo guida e lo spinge all'azione. Questa è già un'esperienza di libertà e tuttavia soltanto nella corrente trascinante di un delirio. Perciò «il primo momento della libertà è ambiguo, perché l'uomo lo raggiunge da posseduto. Libertà incontrata nello stesso delirio» (HD, 57, 52). Il culto di Dioniso è l'esempio di questa condizione in cui peraltro si rinnova il delirio di persecuzione.

Oltre alla solitudine del posseduto, sequestrata e fatta agire da entità sovrannaturali, si danno altre due esperienze essenziali di solitudine: quella della poesia e quella della filosofia. L'autrice interpreta il senso della nascita della filosofia nel mondo greco [11] ponendola sistematicamente in relazione alla tradizione poetica. Già la poesia, con gli dèi che la popolavano, aveva configurato un nuovo rapporto con il mondo, superando il puro dominio del sacro. Ma essa non compie questo cammino, di cui è solo l'avvio. La filosofia lo prosegue altrimenti, con il domandare, mentre «la poesia inizierà sempre da una risposta a una domanda non formulata» (HD, 65, 60). A suo tempo, nel testo *Filosofía y poesía*, del 1939, l'autrice aveva differenziato le due prospettive, e le soli-

[11] Sul rapporto dell'autrice con l'eredità della filosofia greca cfr. O. Adán, «La entraña y el espejo. María Zambrano y los griegos», in C. Revilla (ed.), *Claves de la razón poética*, op. cit., pp. 173-190.

tudini corrispondenti, indicando nella posizione di chi esprime poeticamente il suo stare al mondo un'adesione fedele al rivelarsi dei fenomeni, della natura, della realtà (cfr. FP, 13-26, 29-40). Il visibile, dunque, è già eccedente e può colmare lo sguardo e anche la parola dell'essere umano. La poesia è la testimonianza di questa adesione. Invece il filosofo fa violenza a se stesso per non aderire totalmente alle rivelazioni del visibile. Da queste la filosofia si distacca per cercare la vera realtà, la chiave invisibile di tutto ciò che si mostra. Non si accontenta del fenomeno, cerca l'idea; non si ferma al manifestarsi degli esseri, poiché cerca l'essere. Così facendo la filosofia vive della tensione tra due tendenze opposte, che però non si annullano: lo stupore e la violenza.

Di quale violenza si tratta? Prima di essere un costringere le cose o la verità a parlare, è un costringersi a partire, è lo strappo dall'estasi che il visibile ci donerebbe se solo ci lasciassimo comprendere dalla sua rivelazione. Invece, senza violenza, la poesia narra e canta quell'estasi, suscitata dall'adesione fedele al reale. La solitudine poetica è dunque già colma di presenza, è espressione di un'intimità ricevuta e mantenuta nella prossimità con il mondo. La solitudine filosofica è invece ancora quella dell'abbandono, dell'essere umano abbandonato a se stesso, dove però l'abbandono è assunto, questa volta, come posizione autonoma da cui viene esercitato il potere di porre domande, un potere che non si lascia inibire da alcuna autorità esterna. Infatti la conoscenza filosofica, con le sue domande, è un movimento di distacco tanto dal sacro quanto dagli dèi.

Per portarsi oltre, più avanti nel sapere, il filosofo anzitutto arretra e ritorna a una sorta di ignoranza primordiale, quella della solitudine propria dell'essere umano rimasto senza immagini e presenze ultraterrene. Guadagnare distanza vuol dire, per prima cosa, fare un passo indietro e ascendere significa poter risalire a radici più profonde. Anziché accontentarsi di quel tanto di sapere che la religione degli dèi e la poesia potevano permettere, la filosofia sceglie un'ignoranza che promette di essere più feconda e che viene sperimentata come il modo autentico di giungere finalmente all'altezza – quindi alla profondità – della verità dell'essere e dell'origine. Anche se, appunto, per giungervi bi-

sogna entrare in un'oscurità da cui religione e poesia sembrano aver liberato gli umani. Ecco il paradossale progresso della conoscenza filosofica.

> Il vero corso della filosofia e il suo progresso – se c'è stato – si basa sul fatto di scendere ogni volta verso livelli più profondi di ignoranza, di addentrarsi nel luogo delle tenebre originarie dell'essere, della realtà: cominciando dal dimenticare ogni idea e ogni immagine. [...] L'anima si è svuotata, ha perso il contatto con le immagini familiari [...]. E prima ancora di una qualche scoperta riguardo alle cose, c'è la rivelazione della stessa domanda, l'ebbrezza di questa scoperta del domandare e il gioco del potersi rispondere da soli senza aspettare che alcuno fornisca la risposta (HD, 66-67, 61).

Scendere ogni volta. Se c'è progresso della filosofia, non è lineare, cumulativo, accrescitivo. Il movimento del sapere deve ricominciare ogni volta e riuscire a portarsi sino a quella profondità in cui il sapere già acquisito, con le sue immagini, i suoi nomi e i suoi concetti, non può resistere. Che l'ignoranza, di conseguenza, si approfondisca indica non una perdita della conoscenza, una ricaduta nel primitivo e nel sacro, ma un cammino di prossimità con l'invisibile. La distanza dalle rivelazioni del mondo è, per la filosofia, tentativo di prossimità con ciò che fonda il mondo stesso. E proprio l'anima divenuta «ignorante», ridotta a se stessa, liberatasi del fardello delle conoscenze note e immaginate, scopre che il suo potere di domandare è l'accesso al potere di rispondersi. La pretesa di possedere nella logica la chiave dell'ontologia, nel concetto la chiave dell'origine, deve essere stata suscitata dal piacere di questa scoperta, dal sentimento di potenza che suscita.

Come la luce ha la sua ombra e un passo verso la verità comporta sempre il rischio della sua ricaduta nel delirio, così una scoperta simile implica, insieme, il pericolo dell'autismo oppure la possibile luce del risveglio. Ma correre questo rischio è necessario per la nostra umanizzazione. Perciò Zambrano dice che la domanda «è il risvegliarsi dell'uomo» (HD, 67, 62). Del resto, sia la filosofia che la poesia restano esposte al delirio, cioè a vivere mancando, al tempo stesso, la nascita del sé e l'incontro con la verità. La parola poetica e quella filosofica sono comunque portate a svilupparsi con un'assunzione di responsabilità, ma secondo due maniere diverse. Il poeta rivela una direzione; la sua è un'allusione ontologica che non ha bisogno della chiarezza e degli argomenti. Il filosofo si incarica di delineare un metodo, ossia una via visibile, riconoscibile, sino a ritenere che chi sa indicare questo metodo abbia di diritto l'autorità per comandare.

L'autrice ricorda che poesia e filosofia, un tempo, sono state insieme, ad esempio in Eraclito, Parmenide ed Empedocle, ma la rottura della loro armonia, il crescere della polemica e infine la vittoria della filosofia, culminata nella critica platonica della poesia, hanno avuto come teatro e sfondo il rapporto con il sacro, con gli dèi, con la pietà religiosa. Mentre religione e poesia restavano entro l'orizzonte del politeismo, la conoscenza filosofica approda all'Uno, colto intanto come il «fondo oscuro dell'*apeiron*» (HD, 71, 66) e poi, tramite un processo di chiarificazione rigorosa, come «il divino Unitario» (HD, 72, 67). E così la filosofia perviene all'idea di Dio. L'unità diventa il sigillo e la natura stessa della verità, dell'origine, dell'essere, del bene. A bilancio di questo movimento che portò la filosofia nascente alla sua maturità, almeno quella relativa al mondo greco, Zambrano scrive: «tra tutte l'azione vera e propria della filosofia fu la trasformazione del sacro nel divino, nella pura unità del divino» (HD, 73, 68). La divinità è unità, identità assoluta.

In quanto tale, essa resta pensabile e conoscibile come l'Origine di tutto, ora però senza più alcuna ombra né ambiguità e neppure mistero. L'Origine è conoscibile dalla scienza delle cause prime e, soprattutto, può valere come garanzia ontologica delle cose, degli umani e del mondo. Zambrano vede nella metafisica greca dell'Uno l'intento di salvare almeno un relativo grado di consistenza dell'essere degli enti di questo mondo. Una salvezza pensata lungo un filo sottile, giacché non possono essere chiamate in gioco la relazione tra divino e umano, la volontà e la benevolenza del Dio, la sua libera concessione o anche la sua eventuale donazione dell'esistenza agli umani e a tutti gli enti con cui noi abbiamo a che fare. Nell'Uno la filosofia ravvisa l'essere che *necessariamente* fa essere l'altro da sé. La necessità ontologica di questo che, a mio avviso, può essere detto un *rappor-*

to senza relazione è irriconducibile a un dono, a un permesso, a una qualche deliberazione divina.

Allora, a ben vedere, in una necessità che si spiega solo in base a se stessa, in una necessità che nel punto massimo di luce, secondo l'intenzione greca, mantiene di fatto l'oscurità del mistero, Zambrano coglie il persistere del sacro. Nell'Uno della metafisica classica viene pensata e insieme non riconosciuta una «irrivelata divinità» (HD, 74, 69). L'aporia della sua natura di origine è già la traccia del confondersi tra sacro, divino e idea, nonché tra delirio e ragione. È l'aporia per cui l'Origine dà sì origine, fa essere, ma lo fa come una causa che «non potendo dare l'essere, non può permetterlo» (HD, 74, 69). Priva di libertà e di scelta, l'Origine così intesa non è capace di donazione né di alcuna intenzionalità generativa, dunque neppure di legittimare la vita. L'esistenza del finito, non donata né concessa o voluta, rimane ingiustificabile.

Prima di seguire le implicazioni di questa soluzione filosofica, mi sembra importante sostare un poco su una questione cruciale già sollevata nel rapporto che la stessa religione greca istituisce tra gli dèi e gli umani, rapporto ridefinito dall'autrice nell'alternativa tra la metamorfosi divina e il nostro enigma quotidiano: la questione del dare forma alla vita. Nell'avvio della riflessione sulla differenza tra poesia e filosofia Zambrano ci lascia un accenno che può a mio avviso valere come il punto d'accesso per entrare con più attenzione in una questione così essenziale. Lei scrive che la storia della speranza umana «sarebbe la vera storia dell'uomo» (HD, 64, 59). Quindi la speranza non è semplicemente un auspicio, un anelito sconfitto e illusorio, un dinamismo psicologico; essa riguarda la gestazione di una storia umanizzata e ospitale con la verità. Ma di quale speranza parla l'autrice? E in che senso si riferisce alla «vera» storia umana?

La vita e le forme

Sin dall'inizio la vita giunge all'essere prendendo forma e si evolve trasmutandosi in configurazioni diverse: «ogni vita umana comporta una forma, uno stile» (AE, 37, 43). È una specie di sponsalità che lega la vita e le forme: «tutto ciò che

nasce e il non ancora nato sono promessi a una forma. È il significato primordialmente nuziale della vita» (LB, 14, 12). Ma per lo più le forme si rivelano inadeguate e non di rado soffocanti, per quanto siano puramente immaginate oppure vissute. Si pensi alla forma visibile degli dèi in quanto immagine e alla loro continua metamorfosi; alla sofferenza e alla mortalità come forme cui l'uomo è costretto; alla forma della poesia e a quella della filosofia; alla forma come idea cercata oltre le rivelazioni del mondo visibile. Tutto ruota faticosamente attorno alle forme, possibili o necessarie, della vita. Questo fatto suggerisce che, di conseguenza, la speranza umana – quella che lentamente sorge dall'angoscia del sacro e che deve districarsi dal delirio per tentare di giungere infine alla sua verità – è propriamente, in realtà, la speranza di una forma adeguata. Il punto non è liberarsi da tutte le forme, perché in tal caso l'esistenza sarebbe amorfa, insensata, insostenibile, ma conseguire, e insieme ricevere, quella che si potrebbe dire una forma compiuta, che con la vita sia una stessa armonia. Essendo noi un divenire e, almeno come impulso ontologico, una nascita, l'essere compiuti non può equivalere a un arresto, a una cristallizzazione e neppure a una fine. Certo, nella nostra condizione abbiamo dolorosa esperienza di quel compiersi che è un finire, un declino, una morte. Ma la stessa coscienza dell'esistenza come viaggio verso la possibile nascita radicale della persona, e anche dell'umanità nel suo insieme, accompagna il pensiero a vedere un altro compimento: quello per cui si giunge a una forma che è nucleo ed espressione di una vita trasfigurata. Se l'esistenza umana cerca una forma, cerca un compimento di questo tipo, per quanto inimmaginabile e persino incredibile esso appaia.

In una simile ricerca sono implicati tutti gli elementi costitutivi non solo dell'esperienza umana, ma anche del nostro stesso essere. Il corpo, lo spazio, il tempo, la parola, la coscienza, l'universo interiore, il desiderio, la libertà, l'azione, le relazioni, l'espressione di sé, il ricevere e il dare, la singolarità e la comunità: tutte queste forze e dimensioni sono coinvolte nella paradossale, rischiosa, dolorosa ricerca di una forma che sia compimento. Ricerca, per così dire, suscettibile di felicità, esposta al dolore e alla bellezza. Anche la relazione con il bene, chiunque sia o comunque sia scoperta, è implica-

ta in modo determinante. E lo è pure la relazione con l'Origine della vita universale, poiché questa relazione non è fatta di pura passività e richiede sempre – meglio sarebbe dire: sempre più, man mano che ci inoltriamo nel tempo –, da parte nostra, una risposta. E «risposta» è già il nome di una forma, del configurarsi dell'esistenza secondo una direzione e un significato radicale. Infatti, dire forma significa anche dire senso.

Il confronto con gli dèi greci fa balenare sì una felicità, quella della metamorfosi incessante che rende immuni al dolore e alla morte. Ma, a ben vedere, questo tipo di felicità assomiglia più a una proiezione generata dall'interno della nostra infelicità che a una reale felicità umanamente ricevibile e stimabile come tale. Dunque la speranza umana, nella sua facoltà di desiderare secondo verità, non punta alla metamorfosi infinita. Sperando, quindi coltivando un sentire che si distanzia dalla pura angoscia, impariamo invece ad aspirare a una forma che sia compimento in quanto pienezza, vita nuova perché liberata e trasfigurata. Se provassimo a esplicare gli elementi del campo semantico di questo compiere tanto disatteso ed eluso da noi così abbagliati dal compiere mortale, troveremmo, a mio avviso, queste tracce: liberazione, inizio, trasfigurazione, incontro tra volti, pace, inveramento di una promessa. *Liberazione* dal delirio, dal tragico e dalle sue sofferenze, dal male e dalle sue distruzioni. *Inizio* di una vita che conosce un senso e una durata salvati dalla morte. *Trasfigurazione* come avvento di una forma che è la rivelazione ultima dell'originalità dell'essere di ognuno e del suo volto. Ed è insieme *incontro* delle altre vite nel loro volto altrettanto unico e incomparabile, dunque un incontro che non degenera in guerra, ma è anzi armonia delle vite, *pace*. Tutto questo non può darsi né manifestarsi a caso. Non può risalire a un *Es gibt* anonimo e neutro. È invece l'inverarsi di una segreta promessa scaturita dal sogno dell'Origine. Nascere, allora, è esistere nel desiderio, nel «sogno di Dio» (DD, 16, 17).

Nel divenire che questa provenienza suscita c'è la «vera» storia dell'umanità nel senso che il desiderio, oltre l'angoscia e il delirio, guarda secondo verità alla sua meta. Ciò è possibile non già in virtù di un qualche possesso conoscitivo, bensì grazie a quel nucleo di fiducia, vero cuore della speranza, per cui si desidera l'Altro radicale e la relazione con il suo mistero vivente senza lasciarsi sviare da illusioni ottimiste o negative né da proiezioni di potenza. Pertanto c'è «vera» storia ogni volta che si realizza un movimento di maggiore apertura, un divenire che, togliendoci dal delirio, ci riporta alla relazione. Al contrario, finché eludiamo questa relazione la storia si cristallizza e il divenire umano si avvita su se stesso. Nel richiamare la speranza è d'altra parte esclusa una positività scontata e automatica della destinazione del nostro viaggio. Sperare implica sempre rischiare, poter fallire o mancare l'incontro con la meta. È un rischio tutt'altro che ipotetico, visto che le condizioni concrete del cammino della persona e della storia dell'umanità pongono sempre la libertà al limite della sua capacità di orientare il corso degli eventi. Nel tentare di elaborare e di ottenere una forma per la vita, noi non partiamo da una condizione di neutralità e tanto meno di immunità o di privilegio. Partiamo dal confronto con l'eccesso, anzi con diverse eccedenze che non possiamo né ridurre né controllare. Il dolore, la morte, il sacro o il divino, le rivelazioni del mondo, la bellezza, la verità, gli altri, la vita stessa che diviene in noi: anche se si differenziano tra loro come negative o positive, queste sono tutte eccedenze che ci portano a vivere la nostra sproporzione nei loro confronti come vulnerabilità, inadeguatezza, dipendenza, imponderabilità dei modi e degli esiti del cammino. E, in definitiva, come impossibilità di dare forma alla vita. Perché l'eccesso ci trascina, ci sovrasta, ci colma o ci svuota. Eppure, proprio tale impossibilità può lasciarsi avvicinare sino a schiudere una via concreta lungo la quale la forma comincia a delinearsi.

Che tipo di esperienza ha luogo allora? Tutte le forze, gli elementi e le dimensioni nominati poco fa – dal corpo allo spazio e al tempo, dalla parola alla coscienza, dall'universo interiore all'azione, dalle relazioni vissute all'espressione di sé, dalla condizione della singolarità alla partecipazione a una comunità – entrano in una dinamica di unificazione. In essa la tensione della libertà stessa, senza invasione o manipolazione da parte di potenze dominative interiori o esterne, confluisce nell'attrazione esercitata su di noi dall'Origine, dalla verità vivente che è in effetti la ragion d'essere della vita, dal Dio sconosciuto. Aprirsi alla relazione con questa realtà ci permette di amare attingendo a un Amore che ci prece-

de, che rinnova e risana il nostro amore. Quando un essere umano o una comunità storica maturano la sintonia con tale corrente di vita e di verità originarie – perché esistere, per noi, è questione di verità –, allora la forma che prende la vita non è né una prigione né una morte. Inaspettatamente, s'illumina di un valore in certo modo incondizionato. Per avere l'idea di un simile compimento dell'esistenza si può citare, in reale consonanza con la riflessione di Zambrano, quanto scrive Dietrich Bonhoeffer del paradosso per cui, pur frammento, la vita umana può arrivare a una forma il cui valore eccede il finito e la mortalità.

> Tutto dipende ormai dal fatto se sia possibile ancora scorgere, sulla base della frammentarietà della nostra vita, in che modo era progettato e pensato il tutto, e di quale materiale sia fatto. Ci sono poi frammenti che ormai fanno parte solo della spazzatura [...] ed altri che restano significativi attraverso i secoli, perché il loro compimento può essere solo affare di Dio.[12]

L'eccedenza del valore del frammento che la nostra vita incarna, allora, non è più delirio. È, si può dire, bellezza che esprime il bene: una «vita buona», secondo la formula classica dell'etica, perché assunta e condotta in accordo con la propria natura e in comunione con l'Origine della vita universale. Una simile pienezza non deriva dalla perfetta e fortunata esecuzione dei nostri progetti, ma da quell'affidamento in cui è possibile imparare a «riconciliarsi con quanto ci supera» e a «confidare interamente in esso, nella sua ragione, nella sua verità» (DD, 37, 36). In questo senso, anche una vita felice, sapendo che la felicità umana non coincide con una presunta immunità al negativo.

Le considerazioni accennate sin qui bastano forse a mostrare che la filosofia della storia e l'antropologia di Zambrano non solo possiedono una profondità metafisica generale, ma comportano anche una specifica revisione delle coordinate della metafisica di gran parte della tradizione occi-

[12] D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Kaiser Verlag, München 1951, trad. it. di A. Gallas, *Resistenza e resa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, p. 291.

dentale a partire dalla grecità. Non a caso l'autrice, nel passaggio del suo discorso che segue l'analisi della differenza tra poesia e filosofia, mette a tema l'antagonismo sussistente all'interno di quest'ultima tra la via seguita e canonizzata da Aristotele e la via dei pitagorici. In questa differenza non è in gioco solo una diversità di opzioni metodologiche, è in gioco una differente esperienza del sacro. Gli esseri umani danno comunque una direzione e una forma al loro universo interiore, alle passioni che letteralmente li muovono, alle energie, ai progetti, alle azioni e alle relazioni. E lo fanno in funzione dell'Altro cui, di fatto, nella follia, nella lucidità o nel loro intreccio, rivolgono il loro essere perché ad esso sia conferito senso e fondamento. Perciò una divergenza di orientamento su questo piano diventa una barriera invalicabile tra esistenze protese a differenti divinità. Per trovare una forma per la vita, che sia anche una forma di riconciliazione con quanto li supera, gli esseri umani devono elaborare la loro esperienza del sacro e dell'Altro e in effetti giungono a farlo per vie che possono anche essere opposte. L'alternativa, nella cultura greca, tra la via aristotelica e quella del pitagorismo rappresenta esemplarmente tale radicale divergenza, con l'esito di una netta sconfitta di quest'ultimo, cui toccherà il disprezzo della filosofia dominante.

> Il disprezzo è prossimo alla repulsione; appartiene come questa alla stessa classe di atteggiamenti umani che tracciano un'incompatibilità radicale. Vale a dire un'incompatibilità «religiosa». Doveva trattarsi di una differenza concernente il divino, poiché nulla separa di più gli uomini – specialmente un uomo «capace di pietà» come Aristotele – della differenza nata dal dio che si serve (HD, 78, 73).

Questa separazione di prospettive e di vie riguarda, oltre che il sentirsi impegnati nel servizio di un dio, pure la speranza che a lui viene rivolta. Così Zambrano rafforza la sua evidenziazione della separazione che frappone i due atteggiamenti: «nulla separa maggiormente gli uomini che quello in cui sperano» (HD, 114, 109). L'autenticazione della speranza e della relazione con l'Altro si riconferma come il nodo della nostra esistenza. Senza tentare ora di entrare in ta-

le questione con una riflessione più generale, è bene seguire l'autrice. L'opposizione tra filosofia aristotelica e pitagorismo è tutt'altro che confinata entro il limite di una questione di storiografia filosofica; essa infatti configura un'alternativa universale e attuale nel modo di stare in relazione con il sacro, con il divino, con l'Altro. Il senso della riflessione su questa relazione e sull'antagonismo tra Aristotele e il pitagorismo va però cercato, a mio avviso, non tanto nel delinearsi di differenti immagini dell'Assoluto, quanto rispetto al processo della lenta *emersione dell'umano*. La questione di fondo è quella della nostra identità e si può forse cominciare a comprendere che il vero volto del Dio sconosciuto non può manifestarsi finché non siano affiorati il profilo e il senso dell'esistenza umana. Qui occorre tenere presente una chiave che può sembrare marginale e appena accennata, mentre a mio parere costituisce il filo conduttore della riflessione. Come nelle pagine dedicate all'avvento degli dèi greci la categoria paradigmatica era quella della *forma*, e con essa il tema del dare forma alla vita, ora, nel lungo esame dell'opposizione tra Aristotele e il pitagorismo, il riferimento esplicativo fondamentale è al tema del *dono*. Non è che, in tal modo, l'autrice volti pagina, passando dalla forma al dono come se cambiasse argomento. In effetti, questo secondo riferimento prosegue e approfondisce il primo. Dare forma alla vita, essendo in rapporto con l'Assoluto, è anche accogliere un dono essenziale sino a essere tutt'uno con esso. Per capire bisognerebbe partire dalla consapevolezza del fatto che, nell'esistere, ciascuno riceve un dono. La possibilità di divenire veramente se stesso, dunque di giungere alla nascita definitiva e di dare forma alla vita, sta nell'assumere questo dono sino a fondersi con esso, sino a riplasmare il proprio essere come dono vivente. Un riplasmare che è anche ed essenzialmente un lasciarsi plasmare dal dono ricevuto. Ricevere la vocazione a esistere non è tanto essere raggiunti da una parola, quanto da un dono. Il dono, a sua volta, non è un «regalo», è il nucleo inaugurale e insieme futuro del nostro essere. Esistere, perciò, è rispondere.

Nella solitudine del colpevole

Diviene chiaro, a questo punto, quanto sia cruciale orientarsi rispetto all'identità dell'interlocutore: *a chi* si risponde? E anche quanto sia cruciale poter riconoscere che ha senso rispondere perché c'è realmente un *chi*. Quando la filosofia pensa a partire dall'abbandono, il potere di porre domande e anche quello di rispondersi da soli sembra saturare lo spazio della verità. Non si dà, dunque, un vero *chi*, un interlocutore effettivo del soggetto umano, ma solo un'Origine che ha lo statuto di una risposta in un sistema di risposte tutte date dal pensiero. La situazione è molto diversa quando siamo portati a rispondere a un'Origine che ci si rivolge dalla sua oscura ma vivente realtà. È questo il caso dell'esperienza umana del mondo e del vagare in esso dell'anima, così come viene narrato nella testimonianza dei pitagorici, nei quali Zambrano ravvisa la sensibilità dell'uomo orientale. Una sensibilità con la quale si può entrare in sintonia se si trascrive l'esperienza del divino entro il movimento tipico di una relazione di dono. In essa l'uomo può ricevere e rispondere. Questa posizione è posta in luce nel passo seguente, in cui l'autrice riporta appunto il pitagorismo alla sensibilità dell'antico Oriente.

> Un sentire particolare dei pitagorici riguarda il viaggio dell'anima nel tempo. Sentire radicato in un altro più vasto, quello delle grandi culture [...] dalle quali nacquero la scienza caldea ed egizia, quello dell'adorazione iranica della luce e del tempo infinito e qualcosa di ancora più vasto: *il modo di sentirsi nel mondo proprio dell'uomo orientale*. Poiché ovunque volgiamo lo sguardo, vediamo l'uomo rivolto al divino: in India, Iran, Caldea ed Egitto, la vita dell'uomo sulla terra aspirava a essere copia del cielo. Le città, i templi, la stessa casa erano serbatoi celesti. Edificare, l'attività più pratica di tutte, non era costruire un pieno, ma circoscrivere un vuoto, uno spazio – il cortile che sussiste nella casa mediterranea – dove il cielo discende. [...] Le piramidi d'Egitto sono specchi della luce solare, risposta della terra e non interrogazione al suo dio. Perché l'uomo di quelle culture non interrogava i cieli, rispondeva loro, e da questa disposizione iniziale a *rispondere*, invece di domandare, come Talete, acquisiva conoscenza. Forse il segreto di Pitagora fu il non farsi la domanda di Talete, il non domandare all'inizio. [...] Il suo sa-

pere non nacque da un interrogare, ma dall'atteggiamento, comune a tutto l'Oriente, di rispondere al cielo, alla chiamata dall'alto, volgendosi interamente a esso. Il suo sapere doveva avere perciò una caratteristica simile a un'impronta, qualcosa impresso dai cieli nell'anima e nella mente che si rivolgono verso di essi (HD, 93-94, 88-89).

Questa impronta resta indelebile nell'essere del soggetto, non è solo una luce, un appello, un invito verbale, è un nucleo generativo che spinge l'anima al suo viaggio e che fa dell'essere umano una risposta. L'uomo rivolto al divino sente di poter essere ammesso a una condivisione d'essere («la vita dell'uomo sulla terra aspirava a essere copia del cielo»). Ora, condivisione d'essere è, per definizione, ciò che chiamiamo dono. Dono ricevuto, cosicché tutte le forme architettoniche elaborate secondo questo sentire sono «serbatoi celesti», aperture destinate ad accogliere l'offerta che viene dal cielo. Per questo non si persegue una pienezza autonoma neppure nelle sfere d'azione più inclini a manifestarsi come opera dell'uomo, come nell'edilizia; al contrario, si fa il vuoto perché lo spazio umano possa ricevere il dono. Quel dono che s'imprime su di noi e non si lascia oggettivare come un regalo che passa dalle mani del donatore a quelle del donatario. Certo, si tratta di un dono oscuro. Esso spinge l'anima al viaggio e, a sua volta, porta frutto, genera nuovi doni.

Il viaggio è quello che conduce l'anima, da un lato, a quella sorta di inferno che è la condizione terrena, nell'esposizione al tempo, alla storia, alla morte; dall'altro lato, è un viaggio verso lo spazio ultraterreno, sino all'armonia degli astri. È in questo viaggio, portatore della tensione tra la terra e il cielo, che l'anima «reca il suo dono, già umano: musica e poesia» (HD, 101, 96). Anziché subire la lacerazione che porterebbe al desolante predominio della coscienza che interroga e si risponde da sola, l'anima risponde al divino e così si fa muovere dal dono impresso nel proprio essere, va verso i cieli passando per l'esistenza mortale e patendo il tempo. In questo viaggio genera a sua volta i doni della musica e della poesia, armoniche corrispondenze con il divino stesso. Questa avventura comporta un patire che viene interpretato, nel pitagorismo, come il prezzo di espiazione per una colpa. Una colpa non facilmente identificabile. Forse, quella di esistere come esito di una lotta tra gli dèi, tra cielo e terra, dunque provenendo da un dissidio interno a ciò che è originario. Pagare per tale colpa è doloroso eppure è preferibile al sentirsi in balìa di una totalità sconosciuta e per di più senza poter avere per noi una qualche identità. Invece la colpa permette, ad un tempo, che la divinità sconosciuta si manifesti, benché solo come accusatrice, e che l'uomo pervenga allo *status* di soggetto, sebbene si tratti del soggetto di un'imputazione.

La filosofa spagnola non esplicita direttamente il rapporto di rovesciamento che sussiste tra colpa e dono, ma a me sembra che esso debba essere portato alla luce e considerato imprescindibile per seguire il filo fornito dall'interpretazione del pitagorismo come sapienza che esprime originalmente la risposta al divino rintracciabile in generale nel sentire delle culture orientali antiche. Per certi versi *la colpa è un dono rovesciato*. Il dono è un eccesso positivo che, nell'atto della donazione, dà luogo a un movimento di condivisione del valore da qualcuno a qualcun altro; la colpa è un eccesso negativo (lesione di un ordine, trasgressione, mancanza, rottura, lacerazione) il cui effetto deve ricadere su colui che se ne è reso responsabile. Da una parte riceviamo un dono che s'inscrive nel nostro essere e tende a rigenerarlo «dall'interno»; d'altra parte, nel cammino di inveramento e di traduzione del dono scontiamo una colpa altrettanto inerente a ciò che siamo. Perciò è come se, per diventare solo e limpidamente un puro dono vivente, dovessimo colmare il disvalore della nostra colpa attraverso la sofferenza. Una sofferenza che a sua volta viene offerta, rielaborata come dono.

Il sentimento di essere in colpa, di essere colpa, è effettivamente e universalmente radicato in noi. Ma lo è in modo alquanto oscuro. L'origine della colpa sembra perdersi in una zona non illuminabile dalla memoria e dalla coscienza storica, affonda nell'oblio che precede ogni ricostruzione. Nel contempo, noi siamo memoria vivente della colpa. Ci restano, comunque, dei significati possibili per tentare di comprenderne la natura. Penso, in particolare, a due scenari. Il primo è quello dell'essere ontologicamente stranieri, il secondo è quello dell'essere indegni. Zambrano indica, anzitutto, il sentimento di estraneità dell'uomo dinanzi a un mon-

do che è interamente proprietà ed espressione diretta del sacro. Esistere è già essere un'anomalia e implica il sentimento di rappresentare la violazione di un ordine supremo e onnicomprensivo. L'altra modalità in cui sperimentiamo l'esistenza come colpa si delinea con il maturare della coscienza del valore. Proprio quando ci scopriamo legati al divino, al cospetto della sua assolutezza, sentiamo di essere indegni, di avere mancato alla sua volontà o al comando significato e consegnato nel suo dono. Dall'angoscia profonda della coscienza di questa indegnità sorge la speranza, atroce, di poter rimediare soffrendo, di fare del nostro patire un'offerta gradita alla divinità, un risarcimento e una restituzione all'integrità dell'ordine violato. Nella volontà espiatoria della mentalità sacrificale c'è anche il tentativo di salvaguardare il senso del rapporto tra l'uomo e l'Origine. Se sperimentiamo il dolore, la ferita del tempo, il male e la morte, non può essere a causa di una natura malvagia dell'Origine stessa, pensiero terrificante e assurdo. Dev'essere una sofferenza meritata appunto perché abbiamo contratto una colpa. E ancora oggi l'eco di questo modo di pensare si ha in espressioni quali «sofferenza inutile», «vittime innocenti», quasi esistessero una sofferenza utile e meritata o delle vittime colpevoli, nel senso che la loro soppressione possa essere intesa come un atto di giustizia.

In ogni caso, dall'analisi zambraniana risulta evidente che lo schiudersi di una dinamica di dono nel cuore della relazione tra il divino e i mortali non toglie affatto all'autocoscienza umana il destino di condensarsi in senso di colpa. In una parola, non toglie il delirio. Il delirio come erranza e sofferenza nella solitudine del colpevole. «Errare e patire sembrano essere la situazione originaria in cui la creatura umana si trova quando sente se stessa» (HD, 100, 95). Nell'intreccio di dono e colpa si sviluppano però, sottolinea l'autrice, una speranza e un'escatologia, quelle legate al riscatto dell'anima attraverso l'incarnazione. Questo è il viaggio-dono-sacrificio che porta alla redenzione. Per contro, i Pitagorici rifiutano un altro sacrificio, quello che si sarebbe consumato rinunciando al viaggio stesso per ordinare tutto con il concetto e con la parola, per normalizzare la nostra condizione nel quadro del *logos* e di una gerarchia ontologica di

un dio che è pensiero di pensiero. Per un verso, proprio il Motore immobile di Aristotele appare come il dio che non chiede più alcuna distruzione sacrificale: «non era rimasta in lui nessuna traccia di quella relazione di sottomissione – timore, adorazione – nella quale l'uomo si trova inizialmente con i suoi dèi, specialmente se sono "salvatori". Pertanto, nemmeno alcuna traccia di sacrificio» (HD, 113, 108). Per altro verso, accettare il sistema di risposte che la filosofia aristotelica garantisce, semplicemente annullando il problema della salvezza, avrebbe rappresentato appunto il sacrificio del viaggio e della speranza della redenzione espiatoria.

Ciò che il pitagorismo contrappone a questa via razionale è un «metodo» che espone l'esistenza intera, non solo il pensiero, al pericolo di perdersi, ma anche alla possibilità ultima di ritrovare la vita celeste, la conciliazione con quanto ci supera, la salvezza dal tempo e dalla morte. L'opposizione, nota l'autrice, è radicale non tanto perché configura consapevolmente un'alternativa allo scenario metafisico aristotelico, quanto perché il nucleo della speranza umana è solo intravisto dai pitagorici. La loro è una speranza radicale anche perché non è completamente chiara: «nel pitagorismo c'era qualcosa di irriducibile, non formulato» (HD, 114, 108-109). L'irriducibilità della speranza di redenzione è dovuta al suo non essere ancora dispiegata sino in fondo. Ciò accade quando l'arco della sua tensione supera un'esistenza umana, una generazione, un'epoca. Noi possiamo coglierne un segmento, una parte, senza tuttavia poterla né illuminare né realizzare compiutamente. L'anelito alla redenzione dell'anima, nel pitagorismo, è espresso e anticipato, ma secondo un'intenzionalità che oltrepassa l'esperienza storica dei pitagorici e del mondo greco in generale. Questo fatto, che sembra una debolezza e anche una condanna a non giungere alla terra promessa, va letto piuttosto nel senso della considerazione di quanto grande e universale sia la speranza che non può ancora essere riconosciuta completamente. Proprio una speranza di questo tipo, nel momento in cui attraversa la nostra esistenza, esercita un'attrazione radicale. Il suo lato ancora non compreso e tanto meno vissuto è ciò che la rende magnetica per le viscere, per il cuore, per il sogno umano, giacché questo lato è come il fer-

mento attuale di ciò che sarà, di una liberazione ancora inimmaginabile per noi e non totalmente esplicabile.

Per questa sua irriducibilità escatologica, il pitagorismo è stato sì vinto da Aristotele e dalla filosofia del *logos* ordinatore, ma alla maniera in cui può essere vinto un seme. In un certo modo, la speranza dei pitagorici, che era la loro ragione, poté risorgere oltre le ragioni senza speranza di Aristotele. Egli, ridimensionandola e insieme archiviandola entro il quadro ontologico culminante nel Motore immobile, non riuscì a «dar conto dell'umano» (HD, 110, 105), mentre il non-ancora dell'escatologia pitagorica, sebbene impregnato di delirio sacrificale, restò vivo quanto il divenire dell'umanità ancora al di sotto della coscienza di sé. Così «la sorte della ragione del vinto è trasformarsi in seme che germina nella terra del vincitore» (HD, 86, 81). La paradossale vita del seme ricorda quella di un dono che deve fare il viaggio sino all'altro, deve uscire dalla vita del donatore per giungere a una vita nuova. Il seme pitagorico interrato nell'aristotelismo e nella filosofia chiarificatrice è l'anima, la quale riapparirà e rivivrà nel pensiero in molte forme. Il persistere dell'anima ha il significato del perdurare sia della questione dell'identità profonda e misteriosa degli umani, sia della questione di una salvezza altrettanto intera e radicale. Queste sono due condizioni determinanti affinché la relazione e la storia tra l'uomo e il divino siano in reale divenire, vive e gravide di futuro. Da questo punto di vista è ancora espressione dell'eredità universalmente umana del pitagorismo quanto ha scritto Adorno circa il compito conoscitivo della ricerca filosofica: «la filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo».[13]

La redenzione che viene desiderata e a cui si tende è liberazione dal male, dunque, proprio per questo, anche dalla morte come distruzione. Nel suo viaggio verso la redenzione l'anima si fa seme che scompare per poi risorgere. Qui si prefigura quella dinamica, presente in tutte le concezioni dialettiche dall'orfismo in avanti e presente anche, a suo modo, nella tradizione evangelica, per cui il seme che non «muore» non porta frutto. Ma Zambrano dice piuttosto, circa la possibilità del rivivere, di un seme che «ha vinto interamente se stesso» (HD, 86, 81). Che significa questa «vittoria»? Non è certo una conquista o un trionfale dominio. La filosofa spagnola è semmai una testimone dell'esistenza come sconfitta ma anche come uscita dal delirio della vittoria e dell'onnipotenza. «Vincere» se stesso, per il seme, è non fermarsi al proprio stato iniziale prendendolo per un compimento, non appagarsi di sé rinunciando al viaggio. È un vincere la paura di esporsi, di partire, di affidarsi. Se l'anima, al contrario, si fa vincere da questa paura, non può entrare in una vita nuova.

Questo viaggio ha senso e viene effettuato in relazione a un'altra vita, a una realtà divina che è il termine di tensione, di trasfigurazione e di salvezza della nostra vita. Secondo la filosofa spagnola, con la rivelazione biblica e in particolare con il manifestarsi del Dio incarnato e annunciato in Gesù di Nazareth si fa chiaro che pure Dio conduce un viaggio. Anzi, che i due viaggi, il suo e il nostro, hanno un legame essenziale. Di questo inatteso Viaggiatore si comincia intanto a comprendere che non è un dio divoratore, da placare sempre di nuovo con sacrifici umani. È, invece, un dio generatore, un Padre. Senza esplicitarne i momenti specifici e senza rielaborarla in una teologia, l'ermeneutica biblica zambraniana mostra di essere radicata in un confronto aperto, capace di quella fedeltà apparentemente minima eppure reale che è richiesta alla lettrice o al lettore. Chi ha esperienza, anche piccola, della lettura della Bibbia sa che questo libro, fatto di molti testi, sfugge a chi lo legge, non si lascia schematizzare, riassumere, ricordare come un qualunque altro testo o come un manuale da studiare. È come se fosse scritto sull'acqua; i suoi significati affiorano e scompaiono e, perciò, sembrano antichi e nuovi quando li si rilegge e si riascolta la loro rivelazione sempre straniera.

Il Dio sconosciuto che affiora da queste pagine paradossali e inafferrabili è credibile solo se si è giunti a una specie di pienezza d'amore, quella pienezza che è fatta del vedere l'amato, del credere e del confidare in lui o in lei, dello scegliere

[13] Th.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt 1951, trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 304.

di vivere secondo questo amore. Senza una simile apertura, senza un affidamento in cui la coscienza sia dilatata e vigile, la Bibbia finisce per confondere, appare spesso contraddittoria, tagliente, ora incomprensibilmente crudele, ora incredibilmente benevola verso l'umanità. Il Dio biblico vuole essere creduto solo da qui e da nessun altro luogo. Dalla libertà innamorata e, amando, divenuta lucida, non cieca. Tanto che da qualunque altro punto di osservazione tutto risulta oscuro, poco plausibile, fortemente problematico. Non ci sono argomenti, calcoli, dimostrazioni o scommesse che possano portare incontro al Dio vivente. Proprio da tutto questo, ossia da quanto sarebbe stato comunque inferiore all'amore maturo, si è voluto premunire. Se giungiamo senza amore, Dio ci rimanda indietro. Niente può permettere di passare dall'idea di un dio al senso della presenza reale del Dio vivente, se non l'amore vibrante e lucido della creatura divenuta persona tendendo le mani a questo Tu sconosciuto nell'amore generoso verso gli altri. Al cospetto del Padre il cuore umano trova l'interlocutore della sua fame di vedere e di essere visto, di amare e di essere amato. Questo è il nostro desiderio più viscerale e anche quello che segue la più profonda razionalità, quella che giunge a risalire sino alla verità originante e al suo volto, lì dove senso, realtà e valore di ogni creatura possono confluire.

> Ed è preoccupazione logica – scrive Zambrano –, perché la visione sarà perfetta solo quando nessuna oscurità sarà stata abbandonata alla sua sorte, quando anche il buio più profondo della caverna che è il cuore umano salirà alla luce. E il corpo stesso trasfigurato potrà entrare, senza cessare di essere corpo, nello splendore della luce, quando avrà smesso di opporre resistenza alla luce e potrà essere trapassato, senza aver cessato di essere corpo. Allora si sarà conseguito il regno della visione, del Dio che vede. E ancora l'amore, il movimento più essenziale fra tutti quelli che la vita umana patisce, in cui si riassume la condizione dell'uomo – l'essere che tra tutti si muove – non sarà interamente amore, se colui che si muove non riesce alla fine a muovere. Se non c'è un Dio che sia mosso dall'uomo (HD, 125, 119).

Si inizia a delineare un criterio di fondo della storia della relazione tra l'essere umano e il divino, un criterio realmente metafisico perché è nel contempo antropologico, teologico

e cosmico. Mi riferisco a quella sorta di segreto fondamento di qualsiasi vivere che è l'amore. Purché si ricordi che l'amore non è la realtà nota e ovvia che di solito si crede. La vita, se fosse solo realtà biologica autoreferenziale, forse non temerebbe neppure la morte, sarebbe totalmente acquietata e presa in un circolo in cui si danno inizio, sviluppo e fine. Se la vita desidera, teme, si angoscia, spera, se vede e vuole farsi vedere, se può farsi delirante e anche riconoscente, allora vuol dire che essa deve se stessa all'amore. Vivere è questione d'amore, tanto che noi diventiamo il nostro amore. Da questo punto di vista, la nostra vera nascita non è l'approdo a un capolavoro estetico, l'emergere di un essere creativo e armonico come un genio del Rinascimento. La nostra vera nascita è giungere a essere amore, e che sia un amore non distruttivo, tanto da non dare mai morte (né agli altri né a sé) e da poter rivivere. Perciò l'opposizione non è anzitutto tra vita e morte, ma tra amore e morte. E se si dà una forza più grande della morte stessa, non può che essere quella dell'amore.

Ma la storia lungo la quale possiamo arrivare a cogliere qualcosa di questo, uscendo da quel delirio di persecuzione che è sempre delirio religioso ma anche sempre delirio d'amore, è una storia tragica. Tragica non solo per la libertà umana, non solo per l'eccesso della distruzione che minaccia la vita, ma tragica a causa di quell'incubo inaudito in cui, accettando fino in fondo la relazione con l'uomo, Dio viene ucciso. In questa storia d'amore Dio muore. Ciò accade perché nel suo amore religioso, assoluto, persecutorio, l'uomo non tollera l'abisso della separazione dall'amato, non sopporta più che l'amato e colui da cui attendiamo l'amore per vivere sia un «altro» e resti fuori di noi. La follia scaturisce dalla fame dell'amore.

Nella storia umana, che per l'autrice è storia religiosa, gli dèi, a un certo punto, vengono distrutti e sostituiti da altre divinità. Questa è una dialettica «fisiologica» e ha luogo come una lotta tra figure diverse del sacro. Con il cristianesimo però accade qualcosa che appare subito come l'incubo peggiore che si possa immaginare: è l'uomo stesso a uccidere Dio. Questa negazione è più radicale di un ateismo teorico. Il punto, infatti, non sta nel fatto che si contesta l'idea di Dio, l'esistenza della sua trascendenza come qualcosa di illogico e di illusorio. Piuttosto si entra così realmente in rela-

zione con il Dio vivente, così fisicamente e concretamente, che nell'incontro Egli viene ucciso. È la straordinaria inversione dei riti sacrificali. In essi gli umani uccidevano o distruggevano per offrire la cosa o la vita negata alla divinità. Con la crocifissione il sacrificio è completamente ribaltato: gli uomini uccidono Colui al quale sarebbe stato logico rivolgere l'offerta di nuovi sacrifici. Il grido di Nietzsche, «Dio è morto e noi l'abbiamo ucciso», annuncia questo delirio estremo, che giunge proprio quando la possibilità dell'amore si è fatta radicale, dato che Dio stesso si era rivelato come Amore e finalmente noi avevamo incontrato, per la prima volta, la possibilità di essere amati fino in fondo, gratuitamente, uno per uno, da un padre. Nelle antiche tradizioni dell'Oriente e in particolare nella cultura del mondo biblico, uno dei significati di «padre» è relativo a colui che è giusto nell'amore, ossia che sa amare *ogni* suo figlio e figlia senza fare torto a nessuno, ponendosi ogni volta a fianco di chi resta escluso. Nella stessa tradizione si dice anche che Dio, nella sua misericordia, ha viscere di madre. Dunque proprio sulla soglia di un amore vero e totale l'uomo porta distruzione. La tragedia è la salvezza mancata per un soffio.

Prima di chiarire perché abbia luogo questo paradosso tragico occorre sottolineare che la divinità che subisce la distruzione per mano dell'uomo è il Dio dell'amore. Come tale Egli patisce non solo la morte, ma già l'abbandono, condividendo fino in fondo la nostra angoscia, mettendosi dalla parte delle vittime anche nella dialettica tra cielo e terra, facendosi umano con gli umani, risalendo al fondo del nostro delirio. Si profilano così due opposte modalità dell'amare fino in fondo: quella umana, al culmine del delirio, porta a distruggere l'alterità dell'amato, quella divina, al culmine della compassione, porta a condividere l'alterità dell'amato senza più difesa alcuna. In quell'alterità l'amore divino vede l'unico, il volto, il nome proprio, l'originalità preziosa e insostituibile di una persona, una figlia o un figlio unico in ognuno; l'amore delirante dell'uomo vi teme un'irriducibilità al proprio amore, una persistenza che deve essere tolta, mangiata, inglobata. Forse non tanto come se il movimento dell'io verso il tu portasse alla soppressione del secondo per insediare l'io anche nel suo spazio, quanto come se nell'amore delirante che si spinge sino in fondo il sentimento stesso distruggesse e fondesse l'io e il tu, ponendo fine a ogni distinzione. L'amore divino distingue ognuno per amarlo come unico, l'amore delirante e distruttivo sfocia nell'indistinzione. In ogni caso, nel delirio o nel riconoscimento del vero senso della rivelazione divina in Gesù, è proprio dinanzi al Dio travolto dal tragico[14] che si scopre per la prima volta non più un dio della potenza e del terrore, della legge e dell'obbedienza, della guerra e della persecuzione, ma un Dio d'amore.

> Si comprende pienamente il «Dio è morto» soltanto se colui che muore è il Dio dell'amore, poiché in verità solo quello che si ama muore, entra nella morte: il resto sparisce soltanto. Se non esistesse l'amore, non ci sarebbe l'esperienza della morte. E solo quando Dio divenne Dio dell'amore, poté morire veramente per e tra gli uomini (HD, 136, 130).

La vita e la morte, l'umanità e Dio, l'amore distruttivo e quello creativo giungono qui al confronto più diretto. La vita chiede un senso più forte della morte. L'umanità chiede un Dio d'amore. E l'amore, nel contempo, può morire eppure è fatto per andare oltre la morte. Queste tensioni paradossali indicano, dal cuore della nostra follia, una luce. Giunti a questa soglia si può sprofondare nell'oscurità, oppure entrare in una vita nuova. Questa via di salvezza, operante già dentro l'esistenza e non solo al suo limite estremo, non può essere conquistata semplicemente facendo conto su noi stessi, per esempio esercitando un controllo su quanto ci abita e ci sconvolge, cercando di stabilire un qualche equilibrio tra le istanze «eccessive» che si agitano nel nostro cuore. Il delirio è eccesso, una dismisura vissuta. E noi, vivendo, siamo sempre alle prese con eccessi che sono abissali, come l'amore, il dolore, l'angoscia, la speranza, la bellezza, gli altri, Dio o il di-

[14] Su questo passaggio cruciale voglio rilevare la convergenza che sussiste tra la posizione dell'autrice e quella di Adorno, il quale, nella sua meditazione sulla metafisica e sulla teologia dopo Auschwitz, sostiene che credibile sarebbe solo un Altro radicalmente segnato dalla vulnerabilità e dalla caducità, quello che si potrebbe rivelare come «l'Altro umanamente promesso della storia» (Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt 1966, trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 362).

vino, il tempo, lo spazio, il male, il bene, il mistero che siamo per noi stessi. Questi eccessi sono «veri» nel senso che sono reali e quando uno di essi si fa criterio di interpretazione, allora diventa per noi la fonte in cui cerchiamo il senso della vita. Ma qualunque sia l'eccesso su cui tendiamo a fondare la nostra percezione delle cose e l'esistenza stessa, l'esito sarà delirante. Questo vale in modo eminente per l'amore.

L'essere umano deve ospitare in sé tendenze opposte essendo uno e aspirando a essere riconosciuto come unico. In ciò non dispone di una misura che riporti tutto ad armonia, né può raggiungere un equilibrio senza quella sorta di squilibrio e di uscita da sé che è l'affidamento, il viaggio dell'anima. In tale viaggio il sentimento d'amore, la passione e il patire sono coinvolti essenzialmente, ma questo amore, di per sé, non può essere l'eccesso risanatore. Quando siamo in un sentimento, quello a modo suo ci apre gli occhi. La paura o la speranza, la diffidenza o la compassione, ad esempio, ciascuna per quanto le attiene, possono farci individuare delle cose che altrimenti non sapremmo percepire. Ma ogni sentimento può farci vedere solo in una direzione, parzialmente e spesso in modo distorto. Se prendiamo quella direzione o quel frammento così scoperto da noi per tutta la verità, il sentimento ci acceca. Avere un sentimento è la sola condizione per cominciare a vedere e, naturalmente, i sentimenti positivi hanno una maggiore capacità di farci riconoscere le cose, mentre quelli negativi o puramente reattivi (l'invidia, l'odio, la rabbia, la superbia, ecc.) tendono a chiudere il nostro sguardo. In ogni sentimento, seppure in misura notevolmente diversa, è presente anche il rischio di una forma di cecità. Si può davvero vedere non tanto perché abbiamo scelto il sentimento più giusto per guidarci – giacché il limite della prospettiva vale per tutti i sentimenti, anche per quelli positivi –, quanto perché un *eccesso divino* diventa, senza distruzioni, il nostro centro interiore. Avere un frammento di Dio nel cuore significa essere guidati da un amore sovrumano che ci umanizza. Paradosso dell'intimità che ci lega al divino e anche alla sua fragilità.[15] Questo amore desiderato e misconosciuto dà luce al nostro amare oscuro e capace di distruggere, così come alla cecità parziale degli altri sentimenti. Avere un frammento divino nel cuore non è farsi un'immagine di Dio o scegliere uno stile religioso di vita. È imparare ad amare vedendo l'unicità e l'irriducibilità dell'amato in modo che proprio per lui, o per lei, ogni ricorso a distruzione sia rifiutato, persino impensato e impensabile. Questo sarebbe imparare finalmente a vedere. Il versetto delle Beatitudini annunciate da Gesù («beati i puri di cuore perché vedranno Dio», Mt 5,8) può allora risuonare anche in questa forma: «beati i divini di cuore perché vedranno puramente».

Chi è «Dio» e come lasciarlo essere nel cuore? Credo che, intanto, se si lasciano le virgolette su questa parola e non si sovrappone a essa una certa esperienza religiosa (vissuta, scelta o rifiutata che sia), si può convenire che si tratti della *verità* della nostra esistenza. Non solo della verità di cui possiamo rispondere, ma anche di quella a cui e per cui possiamo dare – e persino *diventare* – risposte che non siano delirio. È quanto ha osservato Camus: «non avviene molto spesso che un uomo si senta il cuore puro. Ma almeno, in quel momento, suo dovere è di chiamare verità ciò che l'ha singolarmente purificato».[16] Questa verità nel cuore resta un eccesso divino, che può anche non essere riconosciuto con il nome di Dio. Però la fedeltà a questa guida nel cuore può conferire comunque una sguardo vero sul mondo. Vorrei citare ancora Camus nel personaggio di Jean Tarrou, che ne *La peste* traccia questo bilancio:

> ho deciso di rifiutare tutto quello che, da vicino o da lontano, per buone o per cattive ragioni, faccia morire o giustifichi che si faccia morire. [...] Dico soltanto che ci sono sulla terra flagelli e vittime, e che bisogna, per quanto è possibile, rifiutarsi di essere col flagello. [...] Ho sentito tanti ragionamenti da farmi girar

[15] Qui la riflessione zambraniana fa tornare alla mente le annotazioni del diario di Etty Hillesum dal campo di concentramento: «l'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche contribuire a disseppellirti dai cuori devastati di altri uomini» (E. Hillesum, *Het verstoorde leven*, De Haan-Unieboek, Amsterdam 1981, trad. it. di C. Passanti, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1996, p. 169).

[16] A. Camus, *Noces*, Charlot, Alger 1938, trad. it. di S. Morando, «Nozze», in Id., *Opere*, Bompiani, Milano 2000, p. 90.

la testa, e che hanno fatto girare abbastanza altre teste da farle consentire all'assassinio, che ho capito come tutte le disgrazie degli uomini derivino dal non tenere un linguaggio chiaro. Allora ho preso il partito di parlare e di agire chiaramente, per mettermi sulla buona strada. Di conseguenza, dico che ci sono flagelli e vittime, e nient'altro.[17]

Quello che interessa a Tarrou è «se si può essere un santo senza Dio» e questo, aggiunge, «è il solo problema concreto che io oggi conosca».[18] La possibilità di parlare e di agire chiaramente, che è come dire la possibilità di vedere in verità, non dipende da un'adesione religiosa. «Religiosa» è tutta l'esistenza umana, nel delirio o nel discernimento, nel sacrificio o nell'amore liberato, nel confidare in un Tu divino o nel credere al nulla. Questa possibilità dipende dal lasciar agire nel cuore una verità che tolga dal delirio e permetta di vivere da «santo», dove «santità» significa separazione dal male, cioè dalla distruzione. Proprio l'esempio di Tarrou indica una via, un metodo. Non si tratta di partire da Dio per pregarlo di entrare nel nostro cuore, né di acuire l'ascolto interiore per capire se Egli vi è arrivato. Si tratta di partire dall'alternativa di Tarrou: flagelli o vittime. Per porsi ogni volta dalla parte di queste ultime. Ecco il metodo. E se anche il collocarsi di Jean Tarrou da questa parte è fatto «senza Dio», dunque per Zambrano nel delirio di chi ama rifiutandosi di nominare l'amato perché crede che l'amato non ci sia, almeno questo modo di esistere è vissuto con un cuore vigile e fedele alla verità della condizione creaturale. È tale fedeltà a lasciare che il buio di quella caverna che è il cuore umano sia illuminato. Solo in questa responsabilità di sentire e vedere, di parlare e agire senza complicità con la distruzione può rivelarsi e compiersi la vera umanità di ognuno. Nell'interezza di ciò che siamo: non solo anima, o cuore, ma anche corpo, storia, relazioni, vita. L'amore non delirante suscita, desidera e abbraccia tutto l'essere dell'amato. Perciò non c'è bisogno di immaginare un'immortalità dell'anima che lasci il corpo al disfacimento e all'annientamento. Gesù, stando alla scrittura dei Vangeli, rivela questo avere Dio nel cuore, questo amore che affronta il delirio senza riprodurlo e senza punirlo.

[17] A.Camus, *La peste*, Gallimard, Paris 1947, trad. it. di B. Dal Fabbro, «La peste», in Id., *Opere*, op. cit., pp. 570 e 571.
[18] Ibidem, p. 572.

Il Dio sconosciuto e nato da donna che egli incarna viene crocifisso, diventa vittima di un'umanità il cui crimine «trascende le vittime e si dirige contro l'istanza ultima della coscienza occupata in precedenza da Dio» (HD, 128, 122). Ecco una situazione inedita. Non quella dell'uomo-filosofo che domanda e trova autonomamente un posto per dio e per ogni cosa. Non quella dell'uomo orientale che risponde guardando comunque verso i cieli e verso il loro mistero. Questa volta il divino – che in un lampo l'autrice definisce «l'irriducibile all'umano» (HD, 128, 122) – è in mezzo a noi, al nostro fianco. Prima ancora di avere la distanza per domandare o per rispondere, siamo raggiunti da un Dio sconosciuto dentro la vita quotidiana e la comune condizione umana. La tesi zambraniana, a riguardo, non è quella per cui, data questa prossimità estrema, portata sino all'incarnazione, l'uomo non riconosce il divino nella persona di Gesù. Al contrario, riconoscendo nella sua realtà l'alterità di Dio, l'uomo stesso opera la distruzione, mediante la crocifissione, per annullare quell'alterità insopportabile. Questa, per l'uomo, è «l'azione più sacra di tutte» (HD, 138, 132): la violenza del sacro creduto per vero, la violenza di questo delirio di persecuzione, di abbandono e d'amore, deve giungere fino in fondo uccidendo Dio. Ma qual è l'esito di questa distruzione? Zambrano ne mostra il movimento sostenendo che l'uomo, così, trascina Dio nel suo inferno. Una volta consumata la distruzione, la realtà divina si rivela però ancora viva e pronta a restituirci alla luce, come se Dio abbracciasse gli esseri umani nel loro delirio e li «tenesse» sino a riaprire la via della guarigione. La risposta divina non è una condanna o un ripudio. È l'offerta di una rigenerazione che trasfigura l'esistenza umana e le dona la possibilità di un vero compimento, cioè di un amore risanato.

Proprio al cospetto dell'amore, oltre che la morte, si fa avanti il nulla. Esiste infatti un rapporto complesso tra amore, da un lato, e morte, nulla, distruzione, dall'altro. Un rapporto che l'autrice inizia a descrivere partendo dall'esperienza legata all'annuncio della morte di Dio. Perché nel suo de-

lirio l'uomo spera un compimento dalla morte. Ma il compimento non arriva, giacché non è così che può attuarsi la comunione totale tra l'amante e l'amato. Molti cristiani sono stati, e sono, la prova vivente di questa perdurante lacerazione. Essi incarnano la figura, tutt'altro che rara, anzi sovente congeniale alla religione, del credente disperato. La sua disperazione riguarda non l'esistenza reale di Dio, bensì l'effettiva comunione tra il divino e l'umano. Quando questo sentire s'impadronisce del cuore dell'uomo, accade quel rovesciamento per cui, anziché porre Dio al posto della morte, quest'ultima usurpa la presenza di Dio, diventando la vera forza d'attrazione. L'autrice evidenzia che esistere umanamente significa essere attratti, quindi anche vagare, delirare e possibilmente imparare a risvegliarsi all'interno del campo magnetico di un'attrazione fondamentale. Ma in questa angoscia la quale è incredulità nei confronti della comunione con il Dio che è Amore, angoscia spesso tipica di chi pure lo ha incontrato in qualche modo, l'attrazione è esercitata dalla morte. Il cristiano disperato non è uno che crede poco e stentatamente nel suo Dio, piuttosto è uno che crede più alla morte che a Dio stesso, qualcuno che persino al cospetto di Dio guarda verso la morte.

> Anche per il cristiano la comunione non si compie; non distrugge definitivamente la differenza da sopportare, quel soffrire per Dio, per la sua lontananza, la sua inaccessibilità. E così comparve un tipo di cristiano già senza speranza nella comunione, accecato sempre più dalla morte, fino a esserne affascinato; sono quelli attratti dal nulla e in cerca di annichilimento, ultimo segreto forse del «quietismo» spagnolo e di ogni quietismo dichiarato o nascosto: il disperare di raggiungere una perfetta e unica comunione (HD, 141-142, 135).

Quello che qui l'autrice chiama quietismo può essere tradotto, in un chiaro riferimento allo spirito metafisico e politico di molti cristiani in Europa e in Italia, con il termine «centrismo». Il cristiano segretamente disperato, incredulo, è naturalmente di centro; prima che sul piano politico, su quello spirituale ed esistenziale. Essere di centro, al centro, vuol dire fare di se stessi e del proprio interesse il criterio decisivo, non portarsi mai ai margini e tenersi lontani dai marginali, non sbilanciarsi e non farsi trovare in una posizione criticabile, non rischiare nulla di essenziale, essere così moderati e prudenti da poter sempre porre gli altri sotto giudizio per i loro eccessi. Tanto l'amore vero implica trascendimento, esodo, viaggio, estroversione, condivisione con gli esclusi, quanto questo centrismo religioso esige autoreferenzialità, autoconservazione, immobilismo. Nel disperare della comunione reale con Dio c'è la scaturigine di questa freddezza che, mantenuta verso l'Assoluto, è ancora più forte nei confronti dei propri simili.

La rivelazione di Dio in Gesù non segna la fine del delirio, perché anzi esso si fa acuto proprio allorché è dischiusa la possibilità di una vita vera. In risposta al Dio che la offre fino a farsi comunione vivente e già presente, ossia in risposta non tanto a una promessa verbale quanto a una promessa già mantenuta e compiuta in Gesù, l'uomo resta *dis-attratto*, attratto dalla forza sbagliata, finendo per fare del Dio dell'amore un dio di morte. Più Dio si rivela e più l'uomo sprofonda nell'accecamento, senza del resto che la rivelazione sia causa di questa rovina. La filosofa spagnola sta forse ricostruendo una vicenda remota? È una narrazione storica ormai estranea alla nostra attuale posizione nel mondo? A me sembra che, come succede nella grande filosofia, lei ci stia aprendo una via qualitativamente «terza» e altra rispetto all'alternativa consueta e scontata tra religione e ateismo. Pensare richiede di raggiungere la giusta distanza. Distanziarsi serve a riconoscere, a comprendere, a trovare una nuova posizione. Tutte le realtà rispetto a cui manteniamo una distanza insufficiente diventano opache, inesplicabili, invisibili. La distanza necessaria, per noi che siamo creature metafisiche e «religiose» in quanto legate a un'Origine misteriosa della vita, è quella dalla religione come sfera già delineata di esperienza e di rapporto con il divino. Perché la religione, anche nelle forme più critiche e autocoscienti, anche quando accoglie e ama un frammento di effettiva verità dell'Altro radicale, riproduce il delirio. Allo stesso tempo è anche distanza dall'ateismo in quanto mera negazione del Dio della religione, tanto più che tale negazione si risolve nella professione di una dottrina che opera la sostituzione di altri con-

cetti (ad esempio la materia, oppure il nulla) al concetto di Dio, senza che ciò costituisca di per sé l'uscita dal delirio.

In un certo senso si potrebbe dire che questo è uno dei capolavori dell'angoscia: per rendersi insuperabile e per potersi riprodurre dilagando in ogni piega della coscienza e dell'anima – perché l'angoscia maligna è sempre invasiva – essa si sdoppia in religione e ateismo attirando gli esseri umani in una stessa disperazione proprio mentre dà loro a intendere che possono scegliere. Cade così anche il significato abituale e scontato di un'altra contrapposizione, quella tra mistero e rivelazione, il che vale anche per il caso in cui i due termini siano pensati in successione: dal mistero alla rivelazione. L'uno sarebbe comunque impossibilità di conoscere e buio totale, l'altra sarebbe conoscenza della verità e luce totale ricevuta. Invece la realtà misteriosa del Dio sconosciuto si lascia partecipare e se abbiamo una luce è perché in qualche misura partecipiamo al suo mistero. Correlativamente, la rivelazione della verità non segna la fine del delirio. Senso, presenza e natura di Dio, proprio nella rivelazione, restano non pienamente riconosciuti, addirittura rovesciati o, ancora, negati oppure ignorati. In tale prospettiva si può capire perché, per la filosofa spagnola, il nichilismo abbia, per un verso, radici cristiane. Il nulla appare come l'unico sostituto possibile e desiderabile all'insopportabile persistere dell'alterità non di un Dio qualunque, ma del Dio che è amore. Come la morte prende il posto dell'Altro, così il nulla occupa lo spazio di una comunione ritenuta impossibile. Per altro verso, queste radici cristiane risalgono a un terreno originario e universale, la povertà ontologica dell'essere umano come tale: «tutto avviene come se nel corso della storia l'uomo mendicasse il suo essere» (HD, 151, 145). L'uomo è come un *mendicante* che cerca e chiede la sua identità.[19] Egli porta il non-essere in sé e sentire questa mancanza d'essere – ecco la colpa originaria – lo spinge necessariamente a un'azione di compensazione. Proprio perché mendicante, l'uomo vuole farsi *re*.

[19] A un simile travisamento della condizione umana si riferisce bene l'affermazione di Benjamin: «finché c'è ancora un mendicante, c'è ancora il mito» (W. Benjamin, «Das Passagen-Werk», in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, vol. V/1, trad. it. a cura di E. Ganni, *I «Passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000, p. 446).

L'aspirazione umana è qualcosa di più che il semplice voler conquistare per sé una condizione in cui non manchi niente. È volere una posizione da cui si possa concedere, donare, comandare. Così «la regalità non nasce dal fatto che gli uomini hanno bisogno di essere comandati, ma dal fatto che l'uomo ha bisogno di comandare, trasformare la sua povertà originaria in potere» (HD, 149, 143). Il superuomo di Nietzsche esprime il delirio dell'autodeificazione che distrugge l'uomo e anche Colui a cui la libertà tragica dell'uomo tendeva a offrire il suo sacrificio. Morte di Dio, distruzione dell'uomo e dell'umano. Ma alla fine di questa distruzione restano altre potenze: il tempo come infinita ripetizione, nominato «Eterno Ritorno», e, appunto, il nulla. Così il nulla stesso, non l'idea di nulla ma il nulla vissuto e portato nelle viscere umane, entra veramente nella filosofia. Essa se ne era immunizzata perché ignorava sia l'inferno che il paradiso, la disperazione come la speranza, avendo preferito costruire argomenti per mantenere il soggetto «nel limbo dell'*apatheia*» (HD, 162, 156). Perché, più della morte, il pensiero greco teme la vita, che «è di per sé infernale» (HD, 163, 157).

È solo con alcune correnti del pensiero contemporaneo che la filosofia compie la sua discesa agl'inferi. La sua conversione. Zambrano si riferisce in particolare alla «ragione vitale» prefigurata nell'insegnamento di Ortega y Gasset e in generale all'esistenzialismo: filosofie che, senza più illudersi di portare una luce onnicomprensiva sull'essere e sul divino, hanno accettato di procedere secondo la luce incerta di chi pensa restando fedele alla conoscenza dell'inferno terrestre, lungo una tradizione che va da Pascal a Kierkegaard sino a Nietzsche. Queste filosofie danno testimonianza di come nella condizione umana possa avere luogo il nulla vissuto, cosicché la nostra vita diviene «esistenza», ossia puro progetto di essere, tentato in quel nulla che è la solitudine totale. È quanto attestato dalle analisi di Heidegger e di Sartre. Per l'autrice, in realtà, questo è il nulla vissuto: il trovarsi senza relazione in cui si diano presenza e valore di una qualunque alterità, l'isolamento cosmico del singolo che non vede né altri né l'Origine. «Il nulla è l'ombra della coscienza interamente se-